

Петро КУДРЯВЦЕВ

ІДЕЯ СВ. СОФІЇ*

Продовжуючи знайомити читача із творчістю П. П. Кудрявцева, професора Київської Духовної Академії, одного з найзначніших діячів релігійно-філософського відродження поч. ХХ ст., пропонуємо увазі аудиторії одну з маловідомих праць мислителя, що давно вже стала раритетом. Частина цієї праці вперше опублікована у відомому київському журналі “Христианская мысль”, що видавався з ініціативи В.І. Екземплярського. Залишається лише гадати, чи була ця праця завершена – її друк припинився із припиненням існування самого журналу в буремні пореволюційні роки. Одначе, опубліковані розділи, що містять надзвичайно проникливий аналіз вихідних інтуїцій творчості Володимира Соловйова (яка становила предмет багаторічної уваги та співчуття П. Кудрявцева), не втратили наукової значущості донині, й безумовно заслуговують на увагу сучасника.

Вони її бачать, вони її чують!

Валерій Брюсов

Мій покійний учитель, професор-гебраїст Яким Олексійович Олесницький¹, назвав одну з біблійних книг, про яку написав захоплюючу працю², загадкою, що її загадав Дух Абсолютний духові людському. У книжках, що оповідають про витвори та прозріння духу людського, також трапляються сторінки із загадковим змістом: читаєш і не знаєш, що це таке – сон чи ява, поетичне марево чи філософськи обґрунтована істина. Саме такий характер має сюжет, на якому я хочу зупинити увагу читачів. Загадковими є речення Володимира Соловйова, висловлені в його віршах, про “таємничу подругу”, “з очима, повними блакитного вогню”, володарку високого палацу та дивовижного саду, переможницю темних сил, не названу ним на ім’я,

* Пропонований текст є перекладом ст. “Ідея Св.Софії в російській літературі чотирьох останніх десятиліть”, здійсненим за першодруком у журналі “Христианская мысль” (1916. – № 9. – С. 70 – 83; № 10. – С. 74 – 83).

і хоча філософська проза нашого поета-мислителя відкриває древнє ім'я його вічної подруги, здавна відкрите релігійним мислителям минулих століть, а його послідовники у віршах і прозі щоразу, аж донині, повертаються до образу, що їх звабив, – образ цей не втрачає своєї загадковості. Не претендуючи на те, щоб цілком розгадати речення сучасних “пророків” та їхні припущення, я хотів би лише згрупувати ці речення, класифікувати, з'ясувати їх взаємовідношення, нарешті, окреслити ті шляхи, якими можна дійти з'ясування їхнього літературного генезису, оскільки, певна річ, наша нова російська концепція старої ідеї закорінена в минулому. Є підстави вважати, що такий нарис не буде несвоєчасним.

Пам'ятаю, вперше мені довелося виступити публічно з доповіддю про софійні мотиви в ліриці Вол. Соловйова влітку 1913 року в Полтаві на земських учительських курсах. Наскільки можу судити про настрої своїх тодішніх слухачів, лекцію вони сприйняли із зацікавленням, в якому було чимало подивування: що це – щира сповідь душі чи примхлива казка, до якої не можна ставитися всерйоз? Це враження характерне для кіл, екзотеричних щодо нашого сюжету. Коли навесні наступного року я оповідав про той самий сюжет у Києві під час публічної лекції, то на багатьох слухачів, судячи з їхніх безпосередніх заяв, він справив враження екзотичності: дуже захоплююча концепція, справжня поема, але ж яка може бути мова про науково-теоретичне чи життєво-практичне значення такого роду концепцій? Відтоді минуло два з половиною року, які принесли із собою нечувані зміни у зміст нашого життя. Війна заповнила увагу. Здавалося б, серед тривоги війни не може бути місця для екзотичних сюжетів. І справді, багато їх щезло за останні два роки; з ідеєю св. Софії цього не сталося. Навпаки, війна немовби додала шанобливості св. Софії, розширивши і коло її шанувальників, і застосування пов'язаних із нею ідей. В ідеї св. Софії шукають пояснення смислу війни та її цілей; її ім'я готові накреслити на самому знамені війни. Саме в розпалі війни, за безпосереднього сприяння наших російських служителів св. Софії, виходить книга, що є добіркою із щоденників Ганни Миколаївни Шмідт, провінційної газетної працівниці, яка претендує, однак, на те, щоб бути не більше і не менше, як втіленням Св. Духа та засновницею третього заповіту³. І якщо чотири роки тому можна було говорити про ідею св. Софії лише як про прикметну рису російської філософії останніх десятиліть, – хоча й до певної міри*, – та цікавий мотив російської лірики, – хоча й далекий від панування над широким колом

* Булгаков С. Философия хозяйства. – Ч.1. – М., 1912. – С. 120.

осіб, підвладних ліричній піднесеності, – то тепер, як можна судити з такої чуттєвої платівки для відображення нашого життя, як белетристика, ми зустрічаємося з ідеєю св. Софії в її різних заломленнях, у найрізноманітніших верствах суспільства, починаючи з побожної черниці й закінчуючи типовими представниками вишуканої культури нашого часу. Ось перед нами черниця провінційного маленького монастиря на честь Софії-Премудрості Божої, що з відчуттям певного самовдоволення зазначає в розмові з випадковим знайомим, буцімто “софійських храмів небагато: крім нашого, ще в Новгороді... та у Вологді, здається... та ще в Константинополі”, і з лагідною усмішкою читає напам’ять тропар св. Софії-Премудрості Божої*. У даному разі той факт, що белетрист вважав за потрібне згадати скромну шанувальницю св. Софії, є, певне, показовіший за саме існування глибокої та смиренної шанувальниці св. Софії у монастирі, збудованому на честь св. Софії-Премудрості Божої. А ось Серьожа Ростовський, один із представників російської молоді передвоєнної доби, з його безумними реченнями про те, що, хоч він “її зневажав і не впізнавав”, але “не припиняв її любити”, єдину та багатолику, Вічну Жіночність, яка з’являється йому в особі Марії, Оленьки, Інни, Надії** ... Он далі перед нами старий селянин, який журиться через те, що ми “землі не бачимо”, – та коли її побачиш, то “відчуєш, що ти зовсім не один, а з усім світом, бо ти – сама земля”, відчуєш і зрозумієш, а зрозумієш – то полюбиш, і туги не буде; інтелігент, який коментує речення про землю в тому сенсі, що земля – це “не лише село, не нива, не польова Росія”, навіть, мабуть, і не всі країни на земній кулі – “земля, Сергійку, це плоть світу, це його краса, яка від Бога почалася й до Бога прагне”, і сам Сергійко, підліток ніжний та чутливий, що “у незбагненному блаженстві” переживає момент причетності до живої землі***. Ось, зрештою, роздуми капітана Шеметова, нав’язні подіями світової війни, яка все ще триває. “Математика математикою, але є ще надто мало досліджена наука. Нехай це наука про життя Світової Душі, про Світове почуття, про закони керівної Світової Сили”**... Хто хоча б трохи знайомий із

* Див.: Гусев-Оренбургский. Люди разного знания. (Дорожные эскизы). Гл. IX. Среди духовенства (в № 26 “Киевск. Мысли” за 1916 г.) За всіма ознаками Гусев має на увазі жіночий Софійський монастир поблизу Рибинська, заснований видатним священиком (юродствующим) о. Петром Томаницьким. Див. ст. свящ. А.М. Белорукова в “Богосл. Вестнике” за 1915 р. (жовт. – груд.).

** Роман Ів. Новикова “Між двох зірок”.

*** Роман Георгія Чулкова “Серьожа Нестроєв”, вперше надрукований в “Русск. Мысли” за 1915 р.

ученням наших російських софійців про володарку їхніх дум, той легко впізнає в усіх, щойно наведених реченнях різні аспекти однієї й тієї ж ідеї, а саме – ідеї св. Софії. Хай дещо в цих реченнях доведеться віднести на рахунок авторського домислу чи навіть вигадки – втім факт залишається фактом: ціла низка сучасних російських белетристів – не за взаємною ж домовленістю! – відзначають тяжіння російських людей, різних за віком, званням і станом до однієї й тієї ж містичної ідеї. Отже, вона є настільки помітним елементом у змісті нашого духовного життя за останній час, що увиразнюється в картині, яка відтворює цей зміст, а відтак, говорити про ідею св. Софії – означає говорити, до певної міри, про нас самих, про наш власний внутрішній зміст.

Цього разу ми зупинимо увагу читачів на постаті Володимира Сергійовича Соловйова, власне якому ідея св. Софії завдячує своїм відродженням у нас, в Росії. Він посідає перше місце серед лицарів таємничої цариці. Він – визнаний вождь і справжній натхненник російських софійців.

Лицар св. Софії I **

Називаю так Володимира Соловйова, проектуючи на нього риси пушкінського “бідного лицаря”, мовчазного та простого, на вигляд похмурого та блілого, прямого та сміливого духом. Читач пам’ятає, що цьому лицареві було “незбагненне розумом” видіння. Враження від видіння глибоко запало йому в душу.

С той поры, сгорев душою,
Он на женщин не смотрел,
Он до гроба ни с одною
Молвить слова не хотел.

Он себе на шею чётки
Вместо шарфа навязал
И с лица стальной решётки
Ни пред кем не подымал.

Полон чистою любовью,
Верен сладостной мечте,

* “Лик прихований” І. Шмельова (збірник “Слова”, VI, 1916 р.).

** Ця глава вперше надрукована в журналі “Христ. Обозрение” за 1914 р. Тут вона друкується в значно розширеному та переробленому вигляді.

А. М. Д. своею кровью
Начертал он на щите.

И в пустынях Палестины,
Между тем как по скалам
Мчались в битву паладины,
Именуя громко дам,

Lumen coeli, sancta rosa!
Восклицал он, дик и рьян,
И, как гром, его угроза
Поражала мусульман.

Возвратясь в свой замок дальний,
Жил он, строго заключён,
Всё безмолвный, всё печальный,
Как безумец умер он...

Я добре знаю, що, на противагу “бідному лицарю”, Соловйов не був ані мовчазним, ані простим: його особистість була надто складною, поєднуючи в собі елементи, здавалося б, несумісні, і його не можна віднести до лику мовчальників: його дружні листи рясніють каламбурами, не завжди цензурними, а приятельські бесіди часто перетворюються на балагурство. І все ж таки, перечитуючи книжку віршів Володимира Соловйова⁴, не можу полишити думку про хвилюючий образ пушкінської поезії. Є щось спільне, і не лише зовні, між лицарем св. Софії, що жив серед нас, та середньовічним безумцем. Подібно до нього, Соловйов також мав неосяжне розумом видіння, яке визначило характер його життя та діяльності, і хоча кров’ю своєю він не креслив на щиті ім’я своєї дами, все його життя було безперервною боротьбою з темними силами в ім’я тієї, яка, з’явившись, сказала йому:

Не верь мгновенному, люби и не забудь...

Мабуть, ще важливішим є те, що під час читання віршів Володимира Соловйова складається враження такої ж приреченості, яка так вражає в житті “бідного лицаря”. Одного разу “згорівши душею”, обидва вони швидко та невідворотно простують до фатального кінця, який має долучити їх до світу вічності, де на кожного з них чекає “нетутешня зустріч” із об’єктом незбагненого видіння з таємничою царицею, яка на віки упокорила їхні серця.

Що ж то за цариця?

“Бідний лицар” своєю кров’ю накреслив на щиті ініціали величного

та страшного імені Тієї, Кому цілком віддав своє життя, – Володимир Соловйов, поет і філософ, віршами та прозою оповів нам про свою “вічну подругу”. Ми маємо, таким чином, подвійного роду дані для вирішення поставленого запитання: ліричні зізнання та метафізичні побудови поета-філософа. Це – така повнота даних, яка не часто випадає на долю дослідника. Аби використати їх правильно, тобто відповідно до порівняльного значення у вирішенні питання, потрібно, передусім, увійти в деякі подробиці щодо умов і засобів нашого пізнання: лише тоді з’ясується те місце, яке належить почасти, у наших подальших роздумах, ліриці Вол. Соловйова – з одного боку, метафізиці – з іншого.

Наше пізнавальне відношення до предмета виражається у двох основних формах, що взаємно доповнюють одна одну. Назвемо їх предметовідчуттям і предметорозумінням. Предметовідчуття є альфа й омега, початок і кінець пізнавального процесу: починаючись із предметовідчуття, пізнання до нього ж, зрештою, і повертається, збагачене результатами предметорозуміння, яке перебуває посередині пізнавального шляху*. На предметовідчутті, відтак, ми, передусім, і зупинимося. Цим терміном, який вживається тут у тому сенсі, який він має в 17 главі Книги Діань і мало не на кожній сторінці у Достоєвського, ми позначаємо те складне душевне переживання, яке наявне у свідомості під час безпосереднього стикання з предметом, – чи то зовнішнім предметом, чи нашим власним я. В обох випадках, чи дивимося ми – скажімо – на луг, що розстиляється перед очима, чи переживаємо почуття тривоги, розкриваючи телеграму, наше переживання вирізняється складністю, цілісністю та об’єктивністю: ми впевнені, що воно промовляє нам щось про цей предмет, з яким воно пов’язане в нашій свідомості. Це – те, що, згідно з термінологією Франка**, можна було б назвати “живим знанням” про предмет. Аби тепер з’ясувати склад предметовідчуття, скористаймося поясненнями, наявними щодо цього у Володимира Соловйова.

Виховані на локко-кантивському розрізненні у складі знання форми та змісту, ми звикли, слідом за Кантом, відносити до формального боку знання способи об’єднання у складі знання даних у досвіді елементів, чи відчуттів, що утворюють зміст знання. Одне слово: ми звикли розрізняти у складі нашого знання про предмет дані нашого досвіду – з одного боку, мислимі в поняттях форми їх об’єднання – з

* Пор.: Волны вечности в русск. худож. литературе. Изд. Киев. Рел.-фил. О-ва. – К., 1914 (передмова).

** Франк С. Л. Предмет знания. – П., 1915. – С. 418 – 425.

іншого, до того ж, розуміючи під досвідом здебільшого чуттєвий досвід. Маючи на увазі саме такий погляд на склад нашого знання про предмет, Соловйов роз'яснює, що “жодне справжнє пізнання не вичерпується даними нашого чуттєвого досвіду (відчуттями) та формами нашого розуму, що мислить (поняттями); в кожному разі справжнього пізнання будь-якого предмета ми маємо дещо більше, ніж дане в наших реальних відчуттях і поняттях, які стосуються цього предмета. Справді, якщо кожне відчуття є певне реальне, наявне відношення до предмета, і кожне істинне поняття є певне мислиме наше відношення до предмета, то, очевидно, в обох цих відношеннях предмет даний нам не безумовно, не сам по собі, а лише за певних умов, оскільки він перебуває з нами наразі у певній визначеній взаємодії, оскільки ми відчуваємо його дію та мислимо його зміст: отже, тут він даний нам лише як відчутний і мислимий у цих певних відношеннях, тобто загалом у своєму відносному бутті. Тим часом, щоразу, коли ми справді пізнаємо якийсь предмет, ми не лише сприймаємо його відносне буття, а й, крім того, стверджуємо його безвідносне буття, стверджуємо його не лише як те, що ми відчуваємо та мислимо, а й як суще незалежно від нас. Ми переживаємо фактичну дію цього предмета на нас у наших відчуттях, ми мислимо загальні можливі відношення цього предмета до іншого, до всього в наших поняттях, але ми, крім того, ще й безпосередньо впевнені, що цей предмет існує сам по собі попри його дію на нас і попри його загальні відношення до всього іншого, що він не вичерпується своєю актуально відчутною дією та своїм мислимим змістом (поняттям), що він існує незалежно від того, чи відчуваю я його та чи мислю про нього. Я припускаю найрізноманітніші відношення цього предмета до мене й до інших, відношення реальні та логічні, відчутні та мислимі; але при цьому я зберігаю впевненість, що в усіх відношеннях цей предмет, хоча й виражає своє буття, не вичерпується ними цілковито, що він лишається сам по собі, що він належить усім цим відношенням, визначається ними, проте не вичерпується ними”*. Одне слово, ми впевнені, що існування даного предмета не вичерпується його відношеннями до інших предметів, зокрема й до мене, що він – крім того – існує сам по собі, незалежно від будь-яких відношень до інших предметів. Постає питання: де джерело цієї впевненості? Можливо, вона зумовлюється наявністю відчуттів, які ми отримуємо від предмета, і нашого поняття про нього? Я бачу цей предмет, я думаю

* Критика отвлечённых начал, гл. XLV; (див.: *Соловьёв Вл. С. Собр. соч.* – Спб.: Т-во “Общ. Польза”, 1901. – Т. II, С. 307 – 308.

про нього – отже, він є. Насправді, за Соловйовим, навпаки: не тому ми впевнені в самостійному існуванні даного предмета, що маємо низку відчуттів стосовно нього, а також мислимо про нього, а тому й відносимо свої відчуття та думки до даного предмета, що впевнені в його самостійному, незалежному щодо нас або щодо чогось іншого, існуванні. “Справді, якби я не був упевнений, що відомий предмет існує незалежно від мене, то не міг би застосовувати до нього свої поняття та відчуття; тоді самі ці поняття та відчуття були б тільки суб’єктивними станами моєї свідомості, моїми внутрішніми почуттями та думками, в яких я не пізнавав би нічого іншого, крім них самих, як психічних фактів”*. Якщо так, – якщо, тобто, впевненість у безвідносному існуванні предмета моїх відчуттів і думок за межами цих відчуттів і думок не лише не дається в моїх відчуттях і думках, а сама зумовлює об’єктивне значення як моїх відчуттів, так і моїх думок, то, вочевидь, крім цих двох інгредієнтів у складі нашого знання ми маємо визнати ще відмінний від них третій інгредієнт, в якому той, хто пізнає безпосередньо, внутрішньо стикається з пізнанням, що, у свою чергу, можливе остільки, оскільки “і наше власне буття, і буття того пізнаваного вкорінене чи має підставу в одній і тій самій безумовній сутності, бо інакше ані предмет не міг би перейти в нашу свідомість, ані наша свідомість не змогла б проникнути у предмет; ми могли б тільки межувати із предметом і отже, знати лише цей кордон чи межу, а не самий предмет”**. Ось цей третій інгредієнт (геср. вид) знання Соловйов і називає *містичним* знанням. Воно говорить нам не лише про те, що предмет є, існує, як щось незалежне від наших відчуттів і думок, а й про те, *що* він є, як дещо таке, що має лише йому властиві особливості, як визначена і свого роду єдина індивідуальність, як саме *цей* предмет. Річ у тім, що ані чуттєве знання (відчуття), ані раціональне (поняття) не говорять нам про даний предмет, як про щось індивідуальне. Тоді як розум, оперуючи логічними категоріями, наділяє даний предмет визначеннями, спільними з іншими предметами (причина, єдність, реальність), усі дані чуттєвого досвіду, відчуття, “за своїм частковим і випадковим характером можуть виражати лише відомі реальні відношення предмета до моїх почуттів у *даний момент*, але аж ніяк не справжню сутність цього предмета, – те, що він є скрізь і завжди”, і якщо – проте – ми знаємо даний предмет, як саме *цей* предмет, то цим знанням ми зобов’язані, за Соловйовим, не почуттям і не розумові, а

* Там само. – С. 308 – 309.

** Там само. – С. 314.

тому містичному акту безпосереднього стикання із предметом, про який ішлося.

Таким чином – робить висновок Соловйов – ми взагалі пізнаємо предмет чи спілкуємося із предметом у два способи: ззовні, з боку наших відносин із предметом, та зсередини, з боку внутрішньої сутності як пізнаваного предмета, так і особи, яка пізнає. У першому випадку отримуємо про предмет знання відносне, в його двох видах – чуттєвому та раціональному, в другому – знання містичне. Цей подвійний зв'язок наш із предметами Соловйов пояснює за допомогою такого порівняння. “Гілки одного й того самого дерева різнобічно схрещуються й переплітаються між собою, до того ж ці гілки та листя на них у різний спосіб стикаються одне з одним своїми поверхнями, – таким є зовнішнє, або відносне, знання; але те саме листя й гілки, крім цього зовнішнього відношення, пов'язані між собою ще й внутрішньо, за допомогою свого спільного стовбура та кореня, з якого вони всі однаково отримують свої життєві соки, – таким є знання містичне”. Або інше порівняння: “...кожна точка кола пов'язана з іншою точкою подвійним чином: по-перше, дугою кола, що міститься між цими точками та їх розділяє, та, по-друге, внутрішньо, спільним центром кола, адже кожна точка кола однаковим радіусом поєднана зі спільним центром, який, таким чином, є їхньою внутрішньою єдністю”^{*}.

Якщо тепер оглянемо пройдений нами (з необхідності надто швидко) шлях у зворотному напрямку, то виявиться, що всеосяжною єдністю безумовного зумовлюється внутрішня єдність того, хто пізнає, з пізнаванням предметом, “через яку він є у предметі та предмет є в ньому”, а цією єдністю, що лежить “глибше за нашу природну свідомість”, у свою чергу, обумовлюється вже знайдений у свідомості, хоча й у найглибшому її шарі, містичний акт стикання із предметом, який не лише передує будь-якому відчуттю та будь-якій рефлексії, а й зумовлює їх об'єктивне значення^{**}, оскільки вони отримують таке значення лише тоді, коли стосуються певного об'єкта.

Отже, у складі “живого знання” про предмет, чи предметовідчуття, містяться інгредієнти потрібного роду: знання відношень даного предмета до інших предметів, перш за все, до суб'єкта пізнання, відношень – як реально відчутих (інгредієнт естетичний – у буквальному значенні цього терміна, наданому йому в “Критиці чистого розуму” Канта), так і мислимих (інгредієнт логічний), а також

^{*} Там само. – С. 314.

^{**} Там само. – С. 322.

знання самої сутності предмета, індивідуальної та неповторної, що робить цей предмет тим, чим він є у шерезі інших предметів (інгредієнт містичний). Звичайно, в “живому знанні” про предмет усі ці інгредієнти поєднані в одне неподільне ціле, і лише шляхом розумового аналізу їх можна розкрити в його складі. Показовим є те, що, хоча основним ядром у складі предметовідчуття є містичний інгредієнт, саме він найчастіше й випадає з поля зору під час аналізу складу предметовідчуття, немовби вислизає з рук дослідника, в яких, у результаті аналізу, залишаються в таких випадках дані чуттєвого досвіду та категорії, які їх поєднують. Відбувається це тому, що в акті предметовідчуття предмет ніколи не пізнається нами виключно у своїй внутрішній сутності, але завжди, крім того, і у своїх відношеннях до інших предметів, – містичний інгредієнт завжди даний у неподільному зв’язку з іншими інгредієнтами предметовідчуття, до того ж так, що цей інгредієнт становить внутрішнє, глибоко приховане ядро предметовідчуття, а ці інші інгредієнти, – немовби дві його оболонки – нижню (знання мислимих відносин) і верхню (знання реально випробовуваних відносин). Ось чому, перш за все, впадає в око естетичний інгредієнт предметовідчуття, який – відповідно – передусім закарбовується і в слові; потім уже, на другому щаблі рефлексії, постають мислимі відношення предмета, теж позначувані словом, але з більшим ступенем умовності у слововживанні, ніж при позначенні словом уже реально відчутних відносин до нас пізнаваного предмета; коли, нарешті, у складі предметовідчуття виявляється найглибше, в самому його осерді присутнє ядро, тоді для його словесного позначення не вистачає вже слів: усі вони такою мірою асоціювалися з уявленнями відносин, що розірвати ці асоціації немає можливості. Із означеним пов’язане те, що в усі часи люди, найбільшою мірою (порівняно з іншими людьми) наділені даром осягнення містичної сутності предмета, сповідували несказанність чи невимовність змісту своїх містичних осяянь. Так, в індійському брахманізмі знаходимо вчення про те, що Єдине (Брахман-Атман) не можна представити в якомусь певному образі, ані позначити якимось певним ім’ям, воно – неосяжне та невимовне. У повній відповідності до цього і філософія Веданти, яка зросла на ґрунті правовірного брахманізму, не знаходить атрибутів, які можна було б застосувати до Брахми. Якщо й можна його назвати, то лише – “ні, ні!” Істинна ж мова про нього є мовчанням. Плотін називає акт безпосереднього стикання з першоначалом (містичний акт) невимовним спогляданням, а саме начало – невимовним. Східна християнська містика знає

ісихастів, які найгіднішим виразом боговідчуття вважали мовчання, а найславетніший представник західної християнської містики Якоб Беме свідчить про себе: “заїкаючись..., маю проповідувати я про велику таїну, і не покращує земної мови те, що я споглядаю в душі”. Ту саму думку подибуємо у німецьких романтиків, які сліднують за Беме, як за своїм учителем. “Те невидиме, що віє над нами, – говорить Ваккенродер⁵, – слова не перенесуть до душі”, а героїня одного із творів Людвіга Тіка⁶ виголошує в містичному екстазі: “Земна мова не може передати того, що я відчувала”⁷. “Якщо душа скаже, то – ах! – уже промовляє більше не душа”, читаємо в Шиллера⁸, з яким щодо цього згоден і Гегель. “Внутрішнє, – говорить він – у мові та дії стає іншим”⁹.

Споріднені думки знаходимо і в тих російських поетів, у психіці та ліриці яких акт містичного сприйняття буття посідає центральне місце¹⁰. Ще Жуковський, можливо, не без впливу німецьких романтиків, терзався запитанням:

Что наш язык земной пред дивною природой?

Він пристосований до того, щоб виражати “яскраві риси”, втілювати “блискучу красу”.

Но то, что слито с сей блестящей красотой –
Сие столь смутное, волнующее нас,
Сей внемлемый одной душою
Обворожающего глас,

Сие к далёкому стремленье,
Сей миновавшего привет...

...

Сие, шепнувшее душе воспоминанье
О милом, радостном и скорбном старине,
Сия сходящая святыня с вышины,

⁵ Жирмунський В.М. Німецький романтизм і сучасна містика. – Спб., 1914. – С. 33.

⁶ Пор. його ж слова: “В моїх грудях моя справа була моєю. Раз випущене зі свого надійного притулку – серця, як свої материнської основи, і виведене в чуже їй життя, справа належить до тих підступних сил, які жодне людське мистецтво не зробить щирим”.

⁷ Гегель Г.В.Ф. Феноменологія духа. – Спб., 1913. Там само і цитати з Шиллера.

⁸ Див. матеріал, згрупований у першому розділі вже цитованої книжки “Волны вечности в русск. худож. литературе”. Звідти я дозволив собі взяти й епіграф для свого нарису.

Сие присутствие Создателя в создание, –
Какой для них язык?... Горе душа летит,
Все необъятное в единый вздох теснится,
И лишь молчание понятно говорит, –

мовчання, яке завжди високо шанувалося містиками.

Із наступних російських поетів безсилля слова щодо вираження найглибших переживань людської душі відзначено тими з них, з якими, саме як з поетами, найглибше був зв'язаний Володимир Соловйов. Тютчев, пізнавши, що “мысль изреченная есть ложь”, залишив нам заповіт мовчання:

Молчи, скрывайся и таи
И чувства, и мечты свои...

А Фет, який теж осягнув “ложь роковую” вимовленого слова, вигукує з усією гостротою невдоволеної потреби:

Как беден наш язык: хочу – и не могу!
Не передать того ни другу, ни врагу,
Что буйствуэт в груди прозрачною волною...

Яким зрозумілим після цих гірких слів є інший вигук того ж поета:

О, если б без слова
Сказаться душой было можно!

Як бачимо, поети, у цілковитій злагоді з містиками релігійними та містиками-філософами, сповідують невимовність найінтимніших переживань людського духу. Це є для нас особливо важливим, адже, по-перше, поети більше, ніж будь-хто володіють засобами для вираження внутрішнього у зовнішньому, отже, коли й вони вимовлену думку визнають неправдою, то із цим визнанням маємо погодитись, як із вироком останньої інстанції, а, по-друге, зізнання справжніх поетів вирізняються більшою безпосередністю, ніж свідчення мислителів, що значною мірою спираються на рефлексію. У даному разі, як, втім, і в інших, поети й мислителі щасливо доповнюють одне одного. Чи потрібно додавати, що Володимир Соловйов цілком приєднується до поетів і мислителів, які сповідують невимовність найглибших душевних переживань. Адже він з такою переконливістю підкреслив значення містичного інгредієнта у складі людського знання, а де містика – там і невимовність.

Він чує наближення “невловимого” (“А.А. Фету”), його коліна схиляються “перед невіданим” (“Мить”), а чи можна висловити

невловиме або невідане?! В його серці “б’є невидимий прибор” (“А.А. Фету”), або – як сказано в іншій поезії (“В Альпах”) –

в берег надежды и берег желания
плещет жемчужной волной
мыслей без речи и чувств без названия
радостно мощный прибор,

а коли з очей спадають звичні покривала, вони “бачать щось вічне, щось нерозлучне”, але що саме – того поет переказати не може: “щось у слово проситься”, але потрібне слово не дається до розуміння, і те, що просило слова, так і лишається недомовленим.

Что-то в слово просится, что-то недосказанно,
Что-то совершается, но ни здесь, ни там...

Хіба не так само й найбільший із християнських містиків не знайшов у людській мові слів для того, аби переповісти почуте, коли був піднесений до раю?⁷

І все ж таки “на початку було Слово”, Логос, тобто думка, не замкнена в собі, а виявлена, виражена. Так і наші думки та почуття змушують нас надати їм вловимих форм. Щодо шарів, які огортають внутрішнє ядро предметовідчуття, тобто щодо даних чуттєвого досвіду та понять, це завдання отримало, певною мірою, своє розв’язання і, оскільки мова є не щось кристалізоване, а безперервний процес, міра наближення до остаточного рішення, мислимого нами як величина нескінченна, стає дедалі відчутнішою. Інша річ – внутрішнє ядро предметовідчуття, містичний інгредієнт живого знання. Мова не дає засобів для його позначення, і ми були б безпорадні, якби між осяжною містично “безвідносною сутністю предмета”, з одного боку, і відношеннями предмета, що виражаються у відчуттях і поняттях – з іншого, не було б жодної відповідності. Але відповідність ця є. “Ті фізичні дії предмета на нас, які суб’єктивно виражаються як наші відчуття і які, власне, спонукають наш розум до дії, що його утворює” (формує індивідуальний образ предмета), ці відчутні дії предмета, що становлять емпіричне підґрунтя нашого пізнання, хоча й аж ніяк не вичерпують собою сутності предмета, так чи інакше, більшою чи меншою мірою, виражають цю сутність, певним чином стосуються її, визначаються нею... Викликані хоча й віддаленою дією самого предмета й тому так чи інакше причетні до його сутності”, вони “з необхідності містять у собі відомі ознаки ідей” предмета, “мовби деякі відбитки першообразу та сліди свого

походження”^{*}. Те саме, до певної міри, можна сказати й про відношення, мислимі в поняттях: і вони, певним чином, визначаються містично осяжною сутністю предмета, а отже, можуть містити в собі певну вказівку на неї. Все це веде до того, що складений із відчуттів і скріплений так званими категоріями образ предмета, маючи значення сам по собі, слугує, водночас, знаком, символом безвідносної сутності предмета, яка осягається в акті містичного дотикання до нього, – *realia* (феноменологічний бік дійсності) стає символом *realiolum* (її ноуменальної сутності). Таким чином ми доходимо тієї точки зору, що увиразнена у відомому афоризмі Гете: “усе мінливе – тільки символ” (“*Alles Vergdngliche ist nur ein Gleichniss*”), чи рівнозначному з ним афоризмі нашого Веневітінова: “усяке явище – емблема” (у статті “Скульптура, Живопис і Музика”)⁸. Якщо феноменальний образ предмета є найближчий символ його ноуменальної сутності, то слово, що позначає той образ, буде, із цієї точки зору, символом символу. Інакше кажучи, у слові^{**} ми маємо справу із вторинним відображенням містично осяжної сутності предмета.

Із попередніх роз’яснень випливає, що у схарактеризованих випадках символізування позначуваним є містично осяжна сутність предмета, чи – краще – предмет, узятий у всій повноті свого складу, позначальником – його феноменальний образ, основою позначення – відповідність між тією сутністю та цим образом. Але про відповідність між двома пунктами можна говорити лише в тому разі, коли ми маємо можливість їх порівнювати, що, у свою чергу, передбачає даність порівнюваних пунктів у свідомості того, хто порівнює. Звідси виходить, що гносеологічною передумовою схарактеризованого символізму є об’єктивістична, чи реалістична, точка зору у вирішенні питання про відношення між знанням та буттям, ось чому символізм цей може бути названий об’єктивістичним, або реалістичним: тут символічно позначається реально існуючий об’єкт, не безумовно трансцендентний щодо суб’єкта і не безумовно непізнаваний. В акті містичного осягнення усувається межа між суб’єктом та об’єктом, і хоча зміст цього акту не може бути адекватно виражений ані в понятті, ані у слові, однаке, якщо суб’єкт в акті містичного осягнення стикається із самою серцевиною предмета, її вже не можна вважати за абсолютно непізнавану. Щоправда, містики усіх часів, зокрема й Володимир

^{*} Солов’єв Вл. Соч. – Т. 1. – С. 321 – 322.

^{**} Йдеться про слово, яке позначає конкретний образ предмета чи зміну, що з ним відбувається. Таке слово, на відміну від логосу-слова, яке позначає логічно оформлену думку чи логічне відношення, – Платон називає міфом.

Соловйов, називають об'єкт містичного сприйняття не лише неказаним, невимовним, а й незбагненим, невіданим. “Перед невіданим преклоняються коліна”, – каже Володимир Соловйов. Однак навіть у тому разі, коли під невіданим мається абсолютне, чи можна говорити про його абсолютну непізнаність? Невже коліна преклоняються перед невідомим тому лише, що воно – невідане? Чи не передбачає сам факт колінопреклоніння перед невіданим того, що невідоме є щось високе, а відтак – гідне преклоніння? Однак можна вважати його абсолютно непізнаним з точки зору містичної гносеології: адже ж суттєвою рисою цієї гносеології є подолання кордону між суб'єктом та об'єктом, і якщо, все ж таки, містики називають об'єкт містичного сприйняття невіданим, то це позначення слід сприймати *cum grano salis*⁹. Так, він невимовний і недовіданий, бо слово неспроможне адекватно виразити поняття – до кінця вичерпати зміст того, що ми назвали предметовідчуттям, або живим знанням, адже – далі – зміст цього акту, хоч би яким він був складним, нездатний вичерпати “безмежне і невизначене море буття”, хоча б таким буттям виявилась яка-небудь комашка чи зілінка. Кожен предмет ми пізнаємо зсередини – з боку його власної сутності, і ззовні – з боку його відношень до інших предметів. Але первинне знання, яким ми зобов'язані акту містичного сприйняття, можливе для нас тому, – як ми бачили, – що всі окремі предмети, зокрема і суб'єкт пізнання, закорінені в абсолютному, яке, відтак, присутнє в кожному акті містичного сприйняття, отже, в цьому акті часткове сприймається на тлі цілого, умовне – у нерозривному зв'язку з безумовним. Само собою зрозуміло, що безумовне не може бути даним, в усій своїй повноті, нашій свідомості в акті містичного сприйняття. У цьому акті ми лише частково прилучаємося до стихії позамежного, але не поглинаємо її цілком. Та й з боку своїх зовнішніх відношень жоден предмет, хоч би який він був незначний, не може бути пізнаний нами сповна та цілковито. Кожен предмет перебуває у різноманітних відношеннях як щодо інших предметів, зокрема й щодо суб'єкта пізнання, так і щодо абсолютного, як загального центру буття, причому так, що ці відношення утворюють одну, нескінченно складну систему. Лише в тому випадку, коли ця система була б нам відкрита в усіх подробицях своєї будови, можна було б говорити про вичерпне знання якогось одного предмета з боку його відношень до інших предметів, а якщо цього немає і бути не може, то, відтак, і з цього боку наше знання про будь-який предмет має бути визнане обмеженим. Отже, було б тому грубим нерозумінням і нестерпною

відсутністю смаку стверджувати, що той чи інший предмет ми знаємо цілковито*. Сократ у Платона не вважає за можливе назвати себе мудрецем, який володіє повнотою адекватного знання про буття (σοφός), він називає себе лише фіλόσοφος, тобто людиною, яка любить мудрість і прагне до неї. Особливо нестерпним є зазіхання на повне й остаточне знання, коли йдеться про знання “речей божественних”, тим більше Самого Божества. Коли у IV ст. деякі богослови, визнані згодом за єретиків, почали стверджувати доступність людині адекватного богопізнання (Аецій¹⁰: “Я так добре знаю Бога, як не знаю самого себе”; ще рішучіше Евномій¹¹: “Я знаю Бога так, як Бог знає Самого Себе”), то отці-каппадокійці¹² рішуче виступили проти цієї безмірної претензії. “Як ніхто не вдихав у себе всього повітря, – пояснювали вони свою власну думку про межі богопізнання, – так ані розум не вміщує цілковито, ані голос не обіймає Божої сутності”¹³. Божество незбагненне і не називається на ім’я в тому сенсі, що 1) ми лише почасти та недосконало знаємо природу Божества, але і 2) це знання не можна адекватно виразити ані в понятті, ані у слові. В усі часи люди глибокої релігійності та високого філософського смислу були сповнені пафосом відстані між Богом і людиною, який саме й увиразнювався у сповіданні неосязності й невимовності Божества. І справді, той, хто говорить, що знає Бога, – не знає Бога. Більше того: той, хто каже, що знає ось цю зілинку, – не знає її. Але це не означає, що зілінка цілковито недоступна пізнанню не лише з боку своїх зовнішніх відношень, але й з боку своєї внутрішньої сутності. “Невідання” містика не є цілковита відсутність будь-якого знання. Це, радше, – *a docta ignorantia*¹³, про яку говорить Миколай Кузанський. В осягненні неосязності нескінченного вже полягає певне знання про нього. Одним із найяскравіших представників апофатичного (“негативного”) богослов’я* у святоотцівській літературі є пр. Максим Сповідник, але й він, врешті-решт, визнає деяке позитивне зерно в “негативному” богослов’ї. “Бог, – згідно з Максимом Сповідником, – вищий над усе, що ми можемо про Нього помислити. Тому найдостеменніше пізнання Бога по суті є незнанням. Воно зводиться до заперечення за Ним – через Його вищість – будь-яких властивостей та якостей, будь-якої множинності та складності, які вирізняють тварне

* Пор.: Григорій Богослов, архиеп. Константиноп. Творения. – М., 1889. – Ч. III. – С. 4, особл. С. 30 – 40.

** Це слова Григорія Богослова. Про весь цей епізод див.: Спасский А.А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. – Серг. Пос., 1916. – Т. I. – С. 358, 364 – 365, 505 – 506. Звідти й цитати.

буття, будь-яких мислимих категорій, і навіть поняття сутності та руху. В цьому суть вищого апофатичного богослов'я. Воно наскрізь негативне". Однак, результатом апофатичного вивіщення над усім буттям – щоправда, не як пересічного явища, а як найвищої сходинки, що її доходив дехто зі святих, ласкою Божою, в моменти екстазу, – у Максима Сповідника визнається невимовне та несказанне відчуття Бога, що дається в містичному акті й становить зміст вищого, порівняно навіть з апофатичним богослов'ям, богослов'я містичного. Катафатичне ("позитивне") богослов'я стверджує "про Бога, як Творця, те, що споглядається у тварі"; апофатичне богослов'я заперечує віднесеність до Бога будь-яких визначень розуму; містичне богослов'я дає знання про Бога за сутністю^{**}. Таким чином, і з точки зору представників апофатичного богослов'я припускається можливість трохи відкрити покров, що огортає Божество, до того ж дещо в цій справі належить і роботі думки. Якби не було роботи думки – не було б не лише катафатичного богослов'я, яке ґрунтується на висновку від дії до причини, а й апофатичного, як вирішення питання про застосовність до Божества визначень думки та з'ясування умов містичного богопізнання. Головне ж – можливість деякого проникнення в сутність Божества принципово не заперечується й представниками апофатичного богослов'я – тільки засоби для цього вказуються не ті, які визнаються достатніми для тієї ж мети в раціоналістів. У будь-якому разі Діонісій Ареопатит, якого здавна вважали представником апофатичності в богослов'ї, йменується у церковно-богослужбових книгах як "невимовних таїн знавець". Так, хоч би як ми заглиблювались у таїну божественного життя – ми завжди залишатимемося безмежно далеко від остаточного осягнення цієї таїни: потрібно бути Богом, аби таїна божественного життя перестала бути таїною. Втім, навіщо говорити про Бога, коли таїни будь-якого життя, хоча б життя цієї комашки, не можна розгадати до кінця? А втім, деяке проникнення у зміст і смисл таїни можливе. Інакше ми не знали б і того, що таїна є таїною. Нехай таїну буття не можна збагнути до кінця, але не все в бутті є абсолютно незбагненна таїна, а отже, наше завдання полягає не лише в тому, щоб схилитися перед незбагненністю таїни, а й у тому, щоб, за допомогою всіх наявних засобів заглиблюватися в осягнення буття, наскільки воно досяжне.

* Див. статтю проф. С.М. Булгакова про "Негативне богослов'я: Вопросы философии и психологии. – 1915. – Кн. 126, 128., №№ 1, 3".

** Див.: *Епифанович С.Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. – К., 1915. – С. 41 – 42, 108 – 110. Там – точні та щонайдокладніші citata.

Власне й Сократові слова: “я знаю лише те, що я нічого не знаю” були закликком не до відмови від дослідження, а до безупинного пізнання.

Так, гадаю я, розв’язується парадокс про незбагненність осягнутого в акті містичного сприйняття. В будь-якому разі, мені здається однобічним твердження Валерія Брюсова, буцімто символізм обов’язково має своєю філософською передумовою той погляд, згідно з яким “за самою своєю властивістю людський інтелект ніколи не пізнає (передбачуваної) сутності речей, і будь-яке пізнання, наукове і творче, приречене пізнавати лише явища, істинна (знову ж таки – передбачувана) причина яких залишається невідомою”^{*}. Ми бачили, що за припущення осягнення речей з їх внутрішнього боку потреба в символі цілком виправдовується, якщо приймається, що 1) сутність речі схоплюється в акті містичного сприйняття не сповна, і що 2) зміст цього акту не можна виразити ані в понятті, ані у слові. Більше того. Якщо “сутність речей”, чи “істинну причину” явищ визнати, разом із Брюсовим, невідомою, то де ж критерій відповідності між символом і символізованим? Щоб стверджувати таку відповідність, – а основою символізування є відповідність – треба знати і позначальника, і позначуване. Можна, мабуть, вийти з цього утруднення в такий спосіб – ось символ, знак береться із царини знання, натомість означуване є предмет віри. Саме таку точку зору обстоє відомий протестантський богослов ново-кантіанської школи, француз Огюст Сабатьє, який вважає суттєвою ознакою релігійного “знання” символізм, і через те, що предмет релігійного знання, як трансцендентний щодо суб’єкта пізнання, утверджується у своєму бутті вірою^{*}. Відомо також, що й один із найраніших кантіанців, Альберт Ланге, визнавав величезне значення релігійно-художніх символів, оскільки вони змальовують об’єкт, який відповідає етичним та естетичним запитам людського духу^{**}. Але при такому застосуванні символу він є позначенням уже не реально існуючого об’єкта, який визнається непізнаваним, а суб’єктивних

^{*} Див.: Брюсов В. Новые течения в русской поэзии // Русская мысль. – 1913. – Кн. IV. – С. 134 – 142.

^{*} Свою теорію реліг. знання Сабатьє викладає в “Нарисі філософії релігії”, останній розділ якого (“Критична теорія релігійного знання”) див.: Цельное знание. Сборник I. Современные течения религиозно-философской мысли во Франции. – Пг. – 1915. Див. також статтю проф. М. М. Єршова “Проблеми реліг.-філос. думки в сучасній Франції” (Правосл. Собеседник. – 1916. – № 2 – 4 і окр. вид.).

^{**} Виклад поглядів Ланге див. у моїй книжці: Абсолютизм чи релятивізм? – К., 1908. – С. 216 – 259.

переживань людини – її прагнень і вірувань. Це вже не об'єктивістичний, чи реалістичний символізм, що ґрунтується на ствердженні відповідності між феноменальним образом предмета та його сутністю, й отже, виводить нас за межі *realium* у царину *realium*, а суб'єктивістський, чи ідеалістичний, що спирається на відповідність між різнорідними – здавалося б, несумірними – шерегами фактів, даних у свідомості суб'єкта, й отже, не виводить за межі цієї свідомості. Така відповідність – факт. Перед цим фактом німецькі романтики зупиняються з подивом. “Коли лунають гобой, – говорить Тік, – зеленими полями проходять коричневі тіні; голос сурми нагадує полум'я, а скрипки – райдужні й червоні кольори”. Дещо схоже підмічає і Гофман¹⁴: “...не уві сні, а в тому легкому маренні, який передусь сну, я відчуваю суголосність барв, звуків і запахів”. Дядько “сліпого музиканта” (у Короленка)¹⁵ навряд чи був знайомий із Тіком чи Гофманом, але й він добре знав відповідність між червоним полум'ям вечірньої заграви і “малиновим” дзвоном. Якщо подібна відповідність існує, тоді “хіба неможливо, – запитує Тік, – виражати думки звуками й музику думками та словами?” Через Гофмана, “впливового у Франції того часу”, спостереження німецьких романтиків дійшли і до французьких письменників, наприклад, Бальзака. В його оповіданні “Серафіта” “зустрічаємо і саме ім'я “Відповідності”, як термін, що позначає спілкування вищих і нижчих світів, за Яковом Беме та Сведенборгом”*. Але класичним виразом цієї думки вважається відомий сонет Бодлера “Відповідність”, справжній “символ віри” новітніх символістів. Наведу його в точному прозаїчному перекладі В'ячеслава Іванова.

“Природа – храм. Из его живых столпов вырываются порой смутные слова. В этом храме человек проходит через лес символов; они провожают его родными знающими взглядами.

Подобно долгим эхо, которые смешиваются вдалеке и там сливаются в сумрачное, глубокое единство, пространное как ночь и как свет, – подобно долгим эхо отвечают один другому благоухания, и цвета, и звуки.

Есть запахи свежие, как детское тело, сладкие как гобой, зелёные как луга; и есть другие, развратные, пышные и победно торжествующие, вокруг распространяющие обаяние вещей бессмертных, – таковы амбра, мускус, бензой и ладан; они поют восторги духа и упоения чувств”**.

Відомо, що французькі поети-символісти досить часто використовували дивовижні “відповідності” поміж рядами різнорідних фактів

свідомості, виявляючи при цьому чимало витонченості та, часом, збоченості. І в нашій новій поезії є чудові зразки суб'єктивістичного символізму. Варто лише згадати Бальмонта¹⁶ чи Сологуба¹⁷. Обидва вони – суб'єктивісти, але тоді як *я* першого губиться у швидкій і невинній зміні його скороминущих переживань, мовби схоплених поетом на льоту та вкладених у вірші, поетичне *я* другого централізує довкола себе все, що ним споглядається, як творче породження цього *я*, до тих пір, поки в грізному світлі нового одкровення саме це *я* не постане перед ним іграшкою диявола... Тоді все в його свідомості зрушується, і сам він сторчголов летить у безодню...*

Втім, західно-європейські провісники “відповідностей” – чи то німецькі романтики, чи то французькі символісти – власне кажучи, не замикалися в зачарованому колі суб'єктивної свідомості, хоча їм була відомою спокуса метафізичного усамітнення. Принаймні, соліпсичні мотиви зустрічаємо, наприклад, у Тіка. Але взагалі німецькі романтики, радше, своє *я* занурюють у лоно абсолютного, ніж абсолютне роблять предикатом власного *я*. Вони – не суб'єктивісти, а об'єктивісти, тому й символ слугує їм для позначення не лише своїх суб'єктивних переживань, а й абсолютного, що відкривається їм в акті містичного сприйняття. Німецькі романтики були переконаними

* Про “відповідності” у західно-європ. поетів див.: *Іванов В.* По звёздам. – Спб., 1909. – С. 265 – 270 (стаття про “дві стихії у символізмі”); *Жирмунский В.М.* Немецкий романтизм и совр. мистика. – Спб., 1914; *Гуревич Л.* Немецкий романтизм и символизм нашего времени // *Русская мысль.* – 1914. – Кн. IV/ – С. 102 – 111, звідки й наведені в тексті відомості.

** Див.: По звёздам. – С. 266, 270 – 271 (там само і франц. текст сонета). Наводжу (для любителів) і його віршований переклад, зроблений П.Ф. Якубовичем.

Природа – дивный храм, где ряд живых колонн
О чём-то шепчется невнятными словами;
Лес тёмный символов знакомыми очами
На проходящего глядит со всех сторон.

Как эхо дальнего стозвучные раскаты
Волною смешанной в ущельях гор плывут,
Так голоса друг другу подают
Все тоны на земле, цвета и ароматы.

Есть много запахов здоровых, молодых,
Как тело детское; как звуки флейты нежных;
Зелёных, как луга... И много есть иных,

Нахально-блещущих, развратных и мятежных!
Так амбра с мускусом, и ладан, и бензой
Поют экстазы чувств и бодрых сил прибор.

містиками, але тільки їхній містицизм зовсім не потребував зречення цього світу з розмаїттям його предметів і подій. Скінченне існує в нескінченному, а відтак, занурюючись у скінченне, ми стикаємося з нескінченним, яке його пронизує. Щодо французьких письменників, то ми вже бачили, що Бальзак самий термін “відповідності” бере у Беме і Сведенборга¹⁸, які застосовували його для позначення спілкування вищих і нижчих світів, а Бодлер у першій частині свого сонета висловлює, згідно з компетентним тлумаченням В’ячеслава Іванова, основоположення реалістичного, чи то об’єктивістичного символізму, відповідно до якого природа (*realia*) є “лісом символів”, які позначають те, що перебуває за межами природи, як сукупності об’єктів, що чуттєво сприймаються**.

Хоч би як там було, ми наблизилися до виявлення двох видів символізму: об’єктивістичного, або реалістичного, і суб’єктивістичного, або ідеалістичного. Викладений вище погляд на склад предметовідчуття не заперечує суб’єктивістичного символізму, але з тим поглядом органічно пов’язаний реалістичний символізм. А позаяк той погляд належить Володимиру Соловйову, вже наперед можна очікувати, що в його поезії ми зустрінемося з таїною відповідностей і, до того ж, в її об’єктивістичній варіації. При найближчому знайомстві з лірикою Соловйова наше очікування виправдовується повною мірою.

В одному зі своїх ранніх віршів (1875 р.)¹⁹, який, принаймні, на два роки випередив вихід у світ “Критики абстрактних начал”, Володимир Соловйов уже категорично стверджує, що

...мы на век незримыми цепями
Прикованы к нездешним берегам,

чим уже деякою мірою передвизначене те “коло”, яке ми маємо “здійснити” тут, у світі трьох вимірів; інакше кажучи, більш звично, але менш значущо: насправді немає нездоланної безодні між світом речей, даних в опосередкованому зовнішніми відчуттями досвіді, та світом так званих речей у собі; ми нерозривно пов’язані із цим останнім, який, відтак, не можна вважати абсолютно позамежним (трансцендентним) щодо нашого я. Він позамежний, але тільки щодо

* Але що залишилося від усіх цих ширянь, коли Батьківщину Сологуба спіткало тяжке випробування нечуваною війною? Та нічого, крім звичайнісінького синівського почуття невичерпної любові до Батьківщини, яке, зтім, і раніше зворушливо прозирало з його поезії (напр., “Гімни Батьківщині”).

** Іванов В. По звёздам, указ. стор.

світу феноменального, а не щодо нашого я. Та не всі відчувають, а тим паче, усвідомлюють цей зв'язок із “позамежним”. Хто ж його відчуває, для того

под личиной вещества безстрастной
Везде огонь божественный горит,—

предмети речовинного, чуттєвого сприйняття є зовнішньою оболонкою того, що не можна сприйняти зовнішніми відчуттями, однак існування чого є достовірнішим за існування “зримого очима”. І ціннішим за нього, адже там, за межами чуттєвого світу – справжнє життя, насичене, різноманітне, гармонійне й непроминуще:

Милый друг, иль ты не видишь,
Что всё видимое нами –
Только отблеск, только тени
От незримого очами?

Милый друг, иль ты не слышишь,
Что житейский шум трескучий –
Только отблеск искажённый
Торжествующих созвучий ?

Як бачимо, тут констатовано наявність “відповідностей”, але не лише між різними рядами суб’єктивних переживань, а між видимим, чутним, феноменальним і – невидимим, нечутним, ноуменальним, між тутешнім і нетутешнім. А позаяк “відповідності” між тутешнім і нетутешнім очевидні, тоді, певна річ, тутешнє (realia) виявляється символом нетутешнього (realiora). Щоправда, речовинна оболонка є занадто грубою для того, щоб відображати в собі сяяння божественного вогню, і ми чуємо в цьому світі лише “викривлений відблиск переможних співзвуч”, але все ж таки той, хто не віддається під владу цього “оманливого світу” такою мірою, щоб і не потребувати іншого світу, і не тягнутися до нього, може й “під грубою корою речовин” намацати “нетлінну порфиру” та впізнати “сяйво божества”.

Певна річ, перед нами – яскравий зразок того, що ми вище назвали об’єктивістичним, чи реалістичним символізмом і, водночас, – наочне потвердження висловленої думки про те, що немає тіснішого зв’язку, ніж зв’язок між символізмом і гносеологічним об’єктивізмом, чи реалізмом, але лише того типу, який характеризується ствердженням за актом містичного сприйняття значення осердя процесу пізнання.

Аби завершити розгляд реалістичного – та й будь-якого – символізму, додаю ще, що необхідною психологічною умовою

повноти значення символу не лише для того, хто висловлює, а й для того, хто сприймає, є певна “спорідненість душ”: якщо сприймаючому переживання, виражене символом, є чужим, то де він знайде ключ до розгадки значення, прихованого у символі? Щодо особи, яка сприймає символ, він є мовби нагадуванням про те, що вже встигло залишити слід у душі сприймаючого, або деяким розрядником енергії, вже накопиченої в тій душі, але допоки прихованої. У цьому значенні символ “уподібнюється веселці, яка засяяла між словом-променем і вологою душі, що відбила промінь”*. Одним кінцем веселка спирається в душу особи, що творить символ, другим – в душу особи, що його сприймає. Символ стає вираженням подвійного з’єднання: суб’єкта пізнання з об’єктом пізнання – з одного боку, душі, яка творить символ, із душею, що його сприймає – з іншого.

Тепер підведемо підсумок тому, що сказано про предметовідчуття, як першу стадію пізнавального процесу і, водночас, одну з основних форм пізнавального відношення до предмета.

Предметовідчуття має характер складного цілого, яке утворюється з трьох інгредієнтів: чуттєво-емпіричного, логічного та містичного; у предметовідчутті предмет охоплюється як із зовнішнього боку (з боку його реальних і мислимих відносин з іншими предметами), так і з внутрішнього (з боку його безвідносної сутності, закоріненої в абсолютному). Зміст предметовідчуття не може бути ані вичерпаний поняттям, ані адекватно виражений у слові, і якщо, проте, ми вживаємо для вираження змісту предметовідчуття поняття – з одного боку, зорові образи чи музичні мелодії – з іншого, то усім цим охоплюємо зміст предметовідчуття емблематично чи символічно. Мистецтво (в широкому сенсі цього слова), зобов’язане своїм існуванням здатності підмічати “відповідності” та виражати їх звуками, лініями, барвами, словами, рухами, має засоби для найживішого та найяскравішого вираження того, що утворює зміст предметовідчуття, або живого знання. Якби навіть відкинути запропонований Соловйовим аналіз складу предметовідчуття, і тоді залишилися б непохитною думка про те, що саме в мистецтві предметовідчуття набирає свого найживішого та найяскравішого виразу. Мистецтво завжди символічне, навіть у тих випадках, коли воно не йде далі відтворення емпірично даної дійсності, адже і в цьому випадку не вичерпує всього змісту предметовідчуття, обмежуючись його найхарактернішими рисами, що мають дати поштовх творчій уяві читача, слухача, глядача і т. ін.

* Іванов В. Символи и Межи. – М., 1916. – С. 149.

Лірика Соловйова має символічний характер у більш спеціальному сенсі цього слова – в сенсі символічного вираження результатів його містичного досвіду. Символізм Соловйова є символізмом об'єктивістичного, або реалістичного, типу.

ПРИМІТКИ

¹ Олесницький Яким Олексійович (1842 – 1907) – професор кафедри єврейської мови та біблійної археології Київської Духовної Академії. Головні праці: *Святая Земля*, том I, Іерусалим и его древние памятники (докторська дисертація), том II, Другие важнейшие места Святой Земли. – К., 1875 – 78; *Судьбы древних памятников Святой Земли*. – К..., 1875, *Ветхозаветный храм в Иерусалиме*. – СПб., 1889, *Мегалитические памятники Святой Земли*. – СПб., 1894, *Книга Песнь Песней и ее новейшие критики*. – СПб., 1884; переклади з єврейської книг Ісаї, Єремії, Єзекіїля та Даниїла – ТКДА, 1865 –73.

² Йдеться про працю Я.О. Олесницького “Книга Песнь Песней и ее новейшие критики”. – СПб., 1884.

³ Див.: Из рукописей А.Н. Шмидт. – М., 1916.

⁴ Див.: Владимир Соловьёв. Стихотворения. Издание 6–е, значительно дополненное, с вариантами, библиографическими примечаниями, биографией, факсимиле и 2-мя портретами. Издание Сергея Соловьёва. – М., 1915.

⁵ Вакенродер (Wackenroder) Вільгельм Генріх (1773 – 98) – німецький письменник. Його книга “Про мистецтво і художників” (опублікована 1814) та роман “Мандрівки Франца Штернбальда” (1798), завершений Л. Тіком, сприяли формуванню естетики німецького романтизму.

⁶ Тік (Tieck) Людвиг (1773 – 1853) – німецький письменник-романтик, автор казкових комедій “Кіт у чоботях”, “Синя Борода”, збірника “Народні казки”, збірки романтичних поем, драм, оповідань.

⁷ Йдеться про апостола Павла (2 Кор.12, 4).

⁸ Див.: *Веневитинов Д.В.* Сочинения. – М., 1827.– С. 315 – 323.

⁹ З пучкою солі, тобто з відтінком жарту, не зовсім серйозно.

¹⁰ Диякон Аецій (пом. 367 р.) – засновник єретичного, схожого своїми постулатами з ученням Арія, вчення про Ісуса Христа, згідно з яким відкидалася будь-яка спорідненість Бога із Сином. Син, за Аецієм, не походить із сутності Бога, оскільки найсуттєвішою ознакою Бога є Його ненародженість, невведеність.

¹¹ Евномій (пом. 398 р.) – єпископ Кизикський, прибічник Аеція, хрестив імператора Констанція незадовго до його смерті.

¹² Василій Великий, Григорій Богослов, Григорій Ниський з'ясували в IV ст. богословське значення термінів *οὐσία* і *ὑπόστασις*, тим самим сформулювавши відношення між однією сутністю та трьома іпостасями Бога, що сприяло оформленню християнського вчення про Трійцю.

¹³ Вчене незнання.

¹⁴ Гофман Ернст Теодор Амадей (1776 – 1822), німецький письменник-романтик, композитор, художник, один із засновників романтичної музичної естетики та критики..

¹⁵ Персонаж із твору В.Г. Короленка “Сліпий музикант” (1886).

¹⁶ Бальмонт Костянтин Дмитрович (1867– 1942), російський поет-символіст, автор збірок “Горящие здания”(1900), “Будем как солнце” (1903), перекладів, статей із проблем мистецтва.

¹⁷ Сологуб (справжнє прізвище Тетерніков) Федір Кузьмич (1863 – 1927), російський письменник, автор збірки віршів “Пламенный круг” (1908), проникнутої настроями відчаю та індивідуалізму. В романі “Мелкий бес” (1905) гротескно зображено російське провінційне життя.

¹⁸ Сведенборг (Swedenborg) Емануель (1688 – 1772), шведський учений і філософ-містик.

¹⁹ Йдеться про вірш В. Соловйова “Хотя мы навек незримыми цепями...”.

(Закінчення в наступному числі часопису)

*Переклад українською та коментар
Людмили ПАСТУШЕНКО*